

TAFSIR MAQĀSIDĪ UNTUK MAQĀSID AL-SHARĪ'AH

Maqasidi's Interpretation for Maqāsid al-Shari'ah

تفسير المقاصدي لمقاصد الشريعة

Made Saihu

Institut PTIQ Jakarta, Indonesia

madesaihu@ptiq.ac.id

Abstrak:

Kajian ini membahas tentang corak tafsir maqasidi yang diposisikan sebagai fondasi dalam menciptakan *maqasid al-Syari'ah*, yang berarti segala kemaslahatan akan bermuara kepada maqasid al-Qur'an. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan (*Library research*) berdasarkan pada beberapa buku dan jurnal yang mengkaji tentang tafsir *maqasidi* dan hubungannya dengan penciptaan *maqasid al-shari'ah*. Kajian menunjukkan bahwa tafsir *maqasidi* adalah ruh dalam proses penafsiran yang bergerak dinamis seiring dengan peradaban manusia untuk menghadirkan nilai-nilai ideal moral universal/*al-maqasid al-'āmmah*. Kajian ini juga menunjukkan bahwa sebagai sebuah metode, tafsir *maqasidi*, mengharuskan adanya rekonstruksi penafsiran al-Qur'an yang berbasis kepada *maqasid* sebagai teori. Teori *maqasid shari'ah* sebagai pisau analisis dalam suatu prosedur yang selanjutnya digunakan untuk memahami al-Qur'an, sehingga menghasilkan produk yang menitik-beratkan kajiannya pada nilai-nilai *maqāsid* ayat yang ditafsirkannya. Melalui corak penafsiran seperti ini, tujuan umum syari'at untuk menghadirkan *mashlahah* dan menjauhkan kerusakan dunia dan akhirat, dapat diejawantahkan. Sebuah corak tafsir yang mendudukan *kemaslahatan* untuk menjaga kesucian manusia.

Kata Kunci: Tafsir Maqasidi, *Maqasid al-Syari'ah*, *Mashlahah*, Manusia.

Abstract:

This study discusses the pattern of maqāsidī interpretation which is positioned as the foundation in creating maqasid al-Shari'ah, which means that all benefits will lead to maqasid al-Qur'an. The method used in this research is library research based on several books and journals that examine the interpretation of maqasidi and its relationship with the creation of maqasid al-syari'ah. The study shows that maqasidi interpretation is a spirit in the interpretive process that moves dynamically along with human civilization to present universal moral ideals/al-maqasid al-'āmmah. This study also shows that as a method, maqasidi interpretation, requires a reconstruction of the interpretation of the Qur'an based on maqasid as a theory. The theory of maqasid shari'ah as a knife of analysis in a procedure which is then used to understand the Qur'an, resulting in a product that focuses its study on the values of the maqasid verses it interprets. Through this type of interpretation, the general objective of the Shari'ah to present maslahah and prevent the destruction of the world and the hereafter, can be realized. A pattern of interpretation that places benefit to maintain human purity.

Keywords: Maqasidi interpretation, *Maqasid al-Shari'ah*, *Mashlahah*, Human.

الملخص:

تناقش هذه الدراسة نمط التفسير المقاصد الذي تم وضعه كأساس لإنشاء مقاصد الشريعة، مما يعني أن جميع الفوائد ستؤدي إلى مقاصد القرآن. المنهج المستخدم في هذا البحث هو البحث في المكتبات المبني على عدة كتب ومجالات تختبر تفسير المقاصد وعلاقته بتكوين المقاصد السريعة تظهر الدراسة أن تفسير المقاصد هو روح في العملية التفسيرية تتحرك ديناميكياً جنباً إلى جنب مع الحضارة الإنسانية لتقديم مثل أخلاقية عالمية. تظهر هذه الدراسة أيضاً أن التفسير المقاصد كمنهج يتطلب إعادة بناء تفسير القرآن على أساس المقاصد كنظرية. نظرية المقاصد الشريعة كسكين للتحليل في إجراء يستخدم بعد ذلك لفهم القرآن، مما ينتج عنه منتج يركز دراسته على قيم آيات المقاصد التي يفسرها. من خلال هذا النوع من التفسير، يمكن تحقيق الهدف العام للشريعة لتقديم المصلحة ومنع تدمير العالم والآخرة. نمط التفسير الذي يضع المنفعة للحفاظ على قداسة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: تفسير المقاصد، مقاصد الشريعة، مصلحة، إنسان.

Pendahuluan

Al-Quran sebagai *verbum dei* (*kalam Allah*) menghimpun seluruh ajaran-ajaran Allah yang berupa asas pemikiran, sosial-politik, ekonomi, dan eksoterik-esoterik yang dipegangi oleh umat Islam.¹ Al-Quran juga menjadi sumber, fondasi, dan ilham bagi norma-norma yang mengatur kehidupan orang Islam. Dengan standar keilmuan tertentu, al-Quran mungkin saja dapat diinterogasi, dianalisis, dan ditafsirkan secara ilmiah.² Perintah membaca³ dalam wahyu pertama yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw,⁴ menurut Shihab, itu berarti perintah yang memuat tindakan harus dilakukan berulang-ulang⁵ dan kalimat *bismi rabbika* dalam rangka mendapatkan wawasan baru.⁶ Menurut al-Rāzi, objek *bismi rabbik* dalam kaitannya dengan membaca tadi sebagai sarana bagi yang pembaca sehingga ia mudah mendapatkan wawasan dari apa yang telah dibaca⁷ dan ini membuktikan bahwa ia tunduk kepada Yang Maha Mengajarkan. Ia pun mampu mendapatkan proses “redefinisi” atas bacaan yang dibacanya.⁸

Pendapat Muslim ‘Ali Ja’far, bahwa proses dialektika tersebut membuka ruang peradaban agar kehidupan manusia berjalan secara damai, selamat, dan penuh

¹ Muhammad ibn Luffi al-Shibagh, *Lumhat fi ‘Ulum al-Qur’an wa Ittijahat al-Tafsir* (Beirut: Maktabah al-Islami, 1990), 29.

² Mohal. Ali, “Kontekstualisasi al-Qur’an”, *Jurnal Hunafa* 7, no. 1, (2010): 61-68.

³ Kata “membaca” dalam bahasa Arab قرأ tercantum di dalam Q.S. al-‘Alaq: 1. Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 13.

⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 6.

⁵ Muh}ammad al-Tahir ibn ‘Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, 1984), 10.

⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 7.

⁷ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghayb*, jilid 32, 14.

⁸ Muslim ‘Ali Ja’far, *Manahij al-Mufasssirun* (T.tp: Dar al-Ma’rifah, 1980), 8.

kehormatan.⁹ Dengan kata lain, Fazlur Rahman, menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah 'dokumen yang diperuntukkan bagi manusia' dalam mengonstruksi tata kelola kehidupan yang penuh dengan keadilan dan berbasis etika.¹⁰

Secara ontologi, al-Quran dibagi ke dalam tiga aspek dengan kekhasan tersendiri. Pertama, aspek nirkeabadian (*lā zamani*)¹¹ dalam relasi risalah yang dibawa nabi Muhammad dengan risalah yang dibawa rasul terdahulu (*al-risālah al-samawiyah*).¹² Ini artinya, nabi Muhammad dengan risalah yang dibawanya, meneruskan risalah sebelumnya. Kedua, aspek ruhani dalam proses turunnya wahyu kepada nabi Muhammad dengan suasana tempaan yang penuh kesabaran dan ketahanan diri. Ketiga, aspek sosial-religius dalam proses implementasi kepada umat nabi Muhammad Saw berikut konsekuensinya. Aspek ketiga ini jika meminjam istilah Nasr Hamid Abu Zayd adalah suatu 'konstruksi ideal' dalam kaitan interaksi bangsa Arab dengan fakta sosial yang melingkarinya, seperti politik, budaya, ekonomi, dan teks itu sendiri.¹³

Al-Quran mendudukan personalitinya sebagai pesan (*risālah*), yang mencerminkan relasi dialektika antara yang mengirim dan yang menerima melalui sistem bahasa atau yang kerap disebut dengan kode. Yang menjadi problem sementara adalah yang mengirim itu adalah Tuhan, maka dianggap oleh sebagian orang, mustahil menjadi objek studi ilmiah. Sebab itu, untuk masuk ke dalamnya adalah melalui pintu realita dan budaya yang dianggap cukup relevan untuk melakukan studi terhadap teks al-Quran. Realitas mengelola kegiatan manusia untuk dijadikan target teks dan juga mengelola rasul sebagai penerima teks pertama. Sedangkan budaya ada di dalam bahasa.¹⁴

Dengan demikian, mempelajari kandungan al-Quran merupakan hal yang sangat penting. Hal ini dikarenakan, al-Quran merupakan firman Tuhan yang diturunkan untuk menjadi lentera bagi manusia dalam menelusuri gelapnya gelanggang kehidupan. Terlebih, al-Quran adalah kunci untuk membuka "ruang" terdalam dalam diri, di mana diri sejati bersemayam di dalamnya. Penggunaan teori *maqāsid al-shari'ah* dalam penafsiran al-Quran populer dengan nama tafsir *maqāsidi*. Pemahaman terhadap konsep tafsir ini akan terasa komprehensif bila dimulai dengan penjelasan definisi dan genealogi corak tafsir tersebut.

Terminologi Tafsir Maqāsidi

Istilah tafsir *maqāsidi* atau *al-tafsir al-maqāsidi* tersusun dari dua kata, yaitu kata *al-tafsir* dan "al-maqāsidi". Kata *al-tafsir* bermula dari kata *al-fasr*, yang memiliki arti menjelaskan suatu hal. Digunakannya patron pola *tafil* dalam kata tersebut

⁹ 'Abd Allah Shahatah, *'Ulum al-Tafsir* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), 8.

¹⁰ Aziz, Abd. "Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik." *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam* 1.3 (2019): 466-489.

Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), 1-2.

¹¹ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, 70.

¹² Muhammad Hariyadi, "METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER SALAM PENDEKATAN ILMU KOMUNIKASI MODERN," *Jurnal Statement* 11, no. 1 (2021): 30-40.

¹³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* dan Orisinalitas Teks Suci, Makalah, pengantar untuk penerbitan Tulisan ini. Leiden: 18 Februari 2002, 9.

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, 12.

membuatnya memiliki berarti ‘kesungguhan membuka’ atau ‘proses pengulangan dalam membuka’. Secara istilah, memang tafsir itu banyak variasinya. Misalnya, Shihab¹⁵ menjelaskan ada tiga komponen untuk suatu pengertian tafsir, yaitu: 1) Penjelasan; 2) Maksud firman Tuhan; 3) Sesuai kemampuan manusia.¹⁶ Dengan ketiga komponen tersebut muncul konsekuensi khusus dalam suatu proses penafsiran atas al-Quran, berikut ini:

- a. Penafsiran mesti dengan keseriusan mendalam dan dilakukan secara kontinu sampai kebenaran tampak;
- b. Penafsiran mengandung arti melakukan eksplorasi terhadap kebenaran melalui pengungkapan hal yang muskil dalam teks al-Quran;
- c. Penafsiran mesti berlandaskan keyakinan bahwa kebenaran dalam tafsir itu relatif.¹⁷

Bila kata ‘tafsir’ disejajarkan dengan kata *al-maqasidi*, maka menghasilkan arti yang mendeskripsikan orientasi penafsiran terhadap *maqāsid al-shari’ah*. Sebab itu, sejumlah pemikir berupaya merumuskan pengertian terma ‘tafsir *maqasidi*, antaranya:

- a. Wasfi ‘Ashur Abu Zayd (l. 1975)¹⁸

Tafsir *maqāsidi* merupakan bagian dari corak penafsiran yang berupaya menguak makna dan tujuan al-Qur’an secara universal atau secara parsial, dengan tujuan mengadakan maslahat untuk segenap manusia.

- b. Radwan el-Atrash (l. 1965) dan Abdo Khalid (l. 1971)

Tafsir *maqasidi* merupakan bagian dari model penafsiran yang berupaya menelusuri makna dalam lafal-lafal al-Qur’an, disertai tujuan di dalamnya sebagai pertimbangan.¹⁹

- c. Imam Taufiq (l. 1972)

Tafsir *maqāsidi* merupakan penafsiran yang berlandaskan penafsiran moderat dengan pijakan utamanya adalah tujuan al-Qur’an dan syariat.²⁰ Pengertian tersebut sama secara substansial, yakni suatu keyakinan bahwa suatu penafsiran al-Qur’an tidak mengabaikan aspek *maqāsid al-shari’ah*. Aspek tersebut mestinya sebagai ruh penafsiran. Sebab, penafsiran yang tidak melihat kebermaksudan akan tampak keambiguan, sehingga dengan demikian tidak searah dengan tujuan penurunan al-Qur’an itu sendiri.

Kata *maqāsid* sebagai bentuk plural dari kata *maqasid*. Akar katanya adalah *qasada*, artinya bermaksud atau menuju. Sementara itu, terminologi *maqasid* adalah

¹⁵ Saihu, Made. "DISKURSUS TAFSIR MAQĀSID." Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an 20.2 (2020): 165-179. <https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i2.207> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 9-10.

¹⁶ Dengan demikian, maka tafsir dapat diartikan sebagai upaya penafsir untuk “menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks. Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 10.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 10.

¹⁸ Wasfi ‘Ashur Abu Zayd, “al-Tafsir al-Maqasid li Suwar al-Qur’an al-Karim,” (Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amir ‘Abd al-Qadir Aljazair, 4-5 2013), 7.

¹⁹ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics,” *Jurnal Quranica: International Journal of Qur’anic Research* 5, (2013): 135.

²⁰ Imam Taufiq, “Al-Qur’an dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan,” Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 18 April 2017, dimuat dalam <http://www.walisongo.ac.id>.

sesuatu yang menjadi tujuan pembuat syariat dalam guna menciptakan masalahat untuk para hamba-Nya di dunia dan akhirat.²¹ Dalam konteks ilmu tafsir, *maqasid* juga berarti *maqasid* al-Quran dan *maqāsid al-shari'ah*. Kedua istilah ini berbeda. Posisi *maqasid* al-Quran sebagai dasar dari *maqasid al-shari'ah*. Itu artinya segala kemaslahatan dalam *maqāsid al-shari'ah* akan bermuara kepada *maqasid* al-Qur'an. Dalam penjelasan 'Allal al-Fashi, *maqasid al-shari'ah*, berarti tujuan akhir yang akan diperoleh syariat dan sekaligus memiliki muatan-muatan rahasia dalam penetapan hukumnya.²² *Maqāsid al-shari'ah* juga berarti menduduki posisi sebagai tujuan yang akan diwujudkan dalam penetapan hukum demi memberikan masalahat kepada manusia.²³

Adapun *maqāsid* al-Quran juga memiliki pengertian tersendiri. Ridlwan Jamal dan Nishwan 'Abduh setelah mengamati berbagai pendapat ulama terkait *maqāsid* al-Qur'an, mereka berdua mendefinisikan *maqāsid* al-Qur'an sebagai hikmah, rahasia, dan tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan dengan diturunkannya al-Qur'an demi kemaslahatan dan menolak kerusakan.²⁴ Penyatuan dua kata tersebut, terminologi tafsir *maqāsidi* terformulasikan. Sebab jenis tafsir ini tergolong baru di tengah disiplin ilmu tafsir. Kendati begitu, sejumlah pakar terus berusaha memformulasikan definisinya secara tepat. Ridwan Jamal, Ridwan Jamal memaknai tafsir *maqāsidi* sebagai berikut:

ذلك النوع من التفسير الذى يبحث فى معانى ألفاظ القرآن الكريم وتوسيع دلالتها اللغوية، مع بيان الحكم والغايات التى أنزل من أجلها القرآن وشرعت من أجلها الأحكام.

*Jenis tafsir yang mengungkap makna lafal al-Qur'an dan perluasan makna bahasa, diikuti penjelasan tentang hikmah dan tujuan yang ingin didapatkan melalui penurunan al-Qur'an dan pensyariaan hukum-hukum Islam.*²⁵

Sementara itu, definisi Washfi Ashur Abu Zayd, berikut ini;

لون من ألوان التفسير يبحث فى الكشف عن المعانى والغايات التى يدور حولها القرآن كلياً أو جزئياً مع بيان كيفية الإفادة منها فى تحقيق مصلحة العباد.

*Salah satu corak tafsir yang mengungkap makna dan hikmah yang melingkupi al-Qur'an, baik universal maupun parsial, dan menjelaskan cara penggunaannya dalam menciptakan kemaslahatan hamba.*²⁶

²¹ Washfi Asyur Abu Zayd, "al-Tafsir al-Maqasidi li Suwar al-Qur'an al-Karim", 6.

²² Allal al-Fasi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), 111.

²³ Muhammad Hariyadi Abdul Rasyid Ridho, "REFORMULASI ETIKA DAKWAH BERBASIS KOMUNIKASI PROFETIK DALAM AL-QUR'AN," *Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* XIII, no. 1 (2021): 53-78.

²⁴ Ridlwan Jamal dan Nisywan Abduh, "Al-Jadhur Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil-Qur'an Al-Karim" 8, Tahun 2011: hal. 196,

²⁵ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Quranica: International Journal of Qur'anic Research*, 197.

²⁶ Washfi Asyur Abu Zayd, "al-Tafsir al-Maqasidi li Suwar al-Qur'an al-Karim", 7.

talak tiga dalam satu majelis dianggap sebagai talak tiga. Menurut al-Shan'ani, seperti dikutip Halil Tahir, keputusan tersebut berdasarkan pertimbangan kemaslahatan.³²

Adapun penggunaan istilah *maqāsid* sebagai salah satu teori hukum Islam diperkenalkan oleh Imam al-Haramayn al-Juwainy lalu dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali. Ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāsid shari'ah* adalah 'Izz al-Din ibn Abd. al-Salam dari kalangan Shafi'iyah. Dan pembahasan secara sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan malikiyah dalam kitabnya *al-Muwāfaqat*. Kemudian *maqasid al-shari'ah* menjadi matang dan menjadi disiplin ilmu yang mandiri melalui tangan Ibnu 'Ashur.³³ Setelah pemaparan sejarah, kemudian tafsir *maqasidi* dirumuskan ulama kontemporer menjadi terma keilmuan yang mandiri dan berpotensi menjadi tafsir paling dinamis dari tafsir-tafsir yang sudah ada.

Ada empat macam jenis atau *uslub* tafsir yang populer digunakan oleh para mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu; tafsir *tahlili*, tafsir *ijmali*, tafsir *maudlu'i*, dan tafsir *muqaran*.³⁴ Tafsir *maqasidi* bisa dihubungkan dengan masing-masing tafsir tersebut. Artinya, setiap penggunaan dan pemilihan tafsir tersebut bisa menggunakan tafsir *maqāsid* sebagai paradigma-nya. Sebagaimana tafsir *bi al-ra'yi* ataupun tafsir *bi al-ma'thur* yang bisa dipasangkan dengan masing-masing tafsir tersebut. Dalam menggunakan paradigma tafsir *maqāsid* dengan metode tafsir manapun, penafsir tidak seharusnya menafikan ketentuan dan prasyarat di dalamnya. Ketentuan yang dimaksud adalah sebagaimana dijelaskan Ibrahim Rahmani, berikut ini:

1. Berwawasan integratif, luas, dan utuh mengenai Quran dan hadis, yang menjadi syarat mutlak bagi penafsir dalam menelusuri *maqāsid* suatu teks. Sebab, ketidakutuhan pemahaman terhadap teks, akan menyulitkan bagi penafsir dalam mencapai *maqāsid*. Wawasan parsial dapat menjauhkan teks dari konteksnya, sehingga hanya menyisir pada ranah lahiriahnya saja, dan kerap kali juga menafikan sisi interkoneksi dan relasi satu teks dengan teks yang lain.
2. Menaati prinsip-prinsip penafsiran. Metode dan paradigma apa saja yang dipakai ahli tafsir, tentu harus menaati prinsip-prinsip tersebut agar tidak masuk ke dalam subjektivitas penafsiran. Selain itu, dengan menaati kaidah-kaidah penafsiran yang baku, suatu produk penafsiran akan lebih kredibel dan ter-legitimasi. Kaidah-kaidahnya bukan hanya kaidah bahasa, namun juga kaidah disiplin keilmuan memiliki kaitan dan telah diurai dalam studi ilmu al-Qur'an.
3. Benar-benar memastikan (*al-tahaqquq*) *maqshud* dari suatu *nash* dan meletakkannya sesuai dengan derajat dan tingkatannya. Untuk memastikan *maqasid* dari suatu *nash*, menurut Ibnu 'Ashur, seseorang harus berpikir panjang (*al-ta'ammul*) dan tidak tergesa-gesa atau meremehkan usaha tersebut agar bisa memastikan dengan baik *maqshud* dari suatu *nash*. Karena jika salah dalam menyimpulkan suatu *maqāsid* akan menyebabkan bahaya yang besar, sebab dari *maqāsid* tersebut akan bercabang berbagai permasalahan hukum.³⁵

³² Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāsid", 8-9.

³³ Jamal, Ridlwani dan Nisywan Abduh, "Al-Jadid Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil-Qur'an Al-Karim" *Jurnal Al-Islam fi Asia I* (2011): 213-234.

³⁴ Afifuddin Dimiyati, *Ilm al-Tafsir Ushuluhi wa Manahijuhu* (Sidoarjo: Maktabah Lisan Araby, 2016), 186-190.

³⁵ Muh}ammad al-Tahir Ibn 'Ashūr, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2016), 42.

4. Menyelidiki hikmah atau *masalahah* yang dimaksud dari suatu *nash*. Langkah ini dilakukan sesudah mendapatkan *maqāsid* dari suatu *nash*. Ini dilakukan untuk meminimalisir atau bahkan menghilangkan kontradiksi yang mungkin terjadi antara *nash* dengan *mashlahah*.
5. Keseimbangan menyikapi *masalahah* dan *mafsadah* dalam menerapkan suatu *nash*. Keseimbangan yang dimaksud adalah memprioritaskan di antara beberapa *masalahah*. Karena terkadang suatu penerapan hukum memiliki *masalahah*, Tetapi mafsadahnya jauh lebih besar.
6. Memastikan dampak dari penggunaan suatu *maqāsid* dalam pengamalan *nash syar'i*. ini dilakukan karena terkadang suatu penerapan *nash* dianggap memiliki *masalahah* Tetapi juga berdampak pada *mafsadah*. Untuk meminimalisir hal tersebut, seorang mufasir harus memiliki kepekaan dan pengetahuan tentang prioritas *mashlahah*. Dan ini tidak cukup melihat *nash*, Tetapi juga harus memahami aneka macam problematika di luar teks.

Untuk menentukan jenis tafsir yang tepat dan kemudian diterapkan dengan paradigma *maqāsid*, maka seorang mufasir harus memahami langkah-langkah di atas, agar tujuan dari tafsir tersebut bisa terealisasi. Namun hemat penulis, di antara keempat jenis tafsir di atas, hanya tafsir ijmal yang dirasa kurang pas untuk digandengkan dengan paradigma tafsir *maqāsid*. Dengan demikian, pengertian tersebut mempunyai sisi kesamaan secara substansial, yakni sisi keyakinan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak boleh mengabaikan aspek *maqasid al-shari'ah*. Aspek ini mesti menjadi ruh penafsiran. Jika tidak melihat kebermaksudan, maka akan terjadi suatu ambiguitas, yang pada akhirnya tidak sejalan dengan tujuan al-Qur'an diturunkannya.

Rumusan konsep tafsir *maqāsid* tersebut menjadi penting untuk dijelaskan, sebab ada beberapa pemahaman yang menyamakan antara tafsir *maqasidi* dengan *maqāsid al-shari'ah*. Dari sudut struktur kalimat dan makna jelas berbeda konsep dan istilah, kendati diakui memang ada keterhubungan antara keduanya. Dari beberapa literatur terkait tafsir *maqasidi*, penulis membagi teori-teori berkenaan tafsir *maqasidi* menjadi tiga konstruksi ontologis:

Pertama, Tafsir *maqasidi as philosophy*, tafsir *maqāsid* sebagai falsafah tafsir. Artinya, nilai-nilai *maqasid* di sini dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa *maqasid* itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia. Dalam hal ini, *maqasid* yang penulis maksud adalah nilai-nilai ideal moral universal (*al-maqasid al-'ammah*) yang menjadi cita-cita al-Qur'an untuk merealisasikan *mashlahah* dan menolak *mafsadah*, seperti nilai-nilai kemanusiaan (*insāniyah*), keadilan (*al-'adālah, justice*), kesetaraan (*al-musāwah, equality*), pembebasan (*al-taharrur, liberation*) dan tanggung jawab (*mas'uliyah, responsibility*).³⁶

Sebagai konsekuensinya, al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari struktur linguistik-nya saja, melainkan juga dari pertimbangan *maqasid* yang ada di balik struktur linguistik-nya. Dalam hal ini, peran pengetahuan bahasa Arab sangat penting untuk mengetahui maksud tujuan ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dalam internal teks itu sendiri. Pasalnya, memahami al-Qur'an harus memahami bahasa aslinya, yaitu

³⁶ Attamimi, Munif Mahadi, and Muhammad Hariyadi. "AL-QUR'AN MENJAWAB TANTANGAN HAK ASASI MANUSIA." *Al-Burhan| Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20.1 (2020): 50-77.

bahasa Arab dengan seluruh kompleksitas di dalamnya.³⁷ Misalnya, dalam Surat al-Nisa'/4: 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا.

Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub). Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Sungguh, Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun.

Dalam Q.S. al-Mā'idah/5: 6;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُرِيدُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَعْمَرَ نِعَمَتَهُ ۖ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub, maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur.

Pada *aw lamastum al-nisā'* (atau kalian menyentuh wanita), yang kerap dihubungkan dengan sesuatu yang dapat menyebabkan wudu atau tayamum menjadi batal karena menyentuh wanita. Penggunaan 'menyentuh' dalam lingkup *psycholinguistic* memuat maksud tersirat, yaitu lelaki harus mampu memperlakukan kaum hawa dengan kelembutan. Dalam kata *lāmasa* itu artinya menyentuh secara lembut, dan ini berujung kepada sikap dalam keseharian agar searah dengan prinsip kebaikan dan kepatutan atau yang diistilahkan al-Quran dengan diksi *mar'uf*.

Dengan demikian, tujuan atau *maqāsid* pernikahan yang isinya adalah cinta dan kasih atau *mawaddah wa rahmah* dan kedamaian (*sakinah*) (Surat al-Rum/30: 21) dalam rumah tangga dapat terwujud. Bila pria melakukan sikap kasar terhadap wanita, seperti memukul atau menampar, ini berarti kontradiksi dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, dan apalagi sampai menjatuhkan kehormatan dan jiwa wanita tersebut.

Sebagai filsafat tafsir, tafsir *maqāsid*i dapat membawa spirit dan pencerahan

³⁷ Muhammad al-Ghazali, *Kayf Nata'amal ma'a al-Qur'an* (Mesir: Nahdah Misr, 2010), 193.

baru, yang tidak hanya dalam produknya, tetapi juga dalam prosesnya. Masa klasik, dikenal teori turunnya al-Qur'an yang disebut dengan *asbab al-nuzul*, dan biasanya perdebatan seputar teori kekhususan atau keumuman suatu redaksi ayat (*al-'ibrah bi khusus al-sabab*) atau (*al-'ibrah bi 'umum al-lafz*).³⁸ Kehadiran tafsir *maqasidi* akan mempertegas filosofinya, yaitu *al-'ibrah bi maqasid al-shari'ah*. Dengan arti lain, yakni prinsip utama dalam pengambilan kesimpulan hukum adalah melihat tujuan atau maksud syariat.

Melalui teori tafsir *maqāsidi*, isi-isu terkait kepemimpinan non-muslim, sebagaimana dalam Surat al-Mā'idah/5: 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Persoalan tentang kekerasan dengan cara memukul istri, sebagaimana disinggung dalam Surat al-Nisa'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَبِمَا آتَيْنَاهُم مِّنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۚ

Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar.

Atau juga isi su mengenai eksekusi hukum potong tangan, sebagaimana dalam Surat al-Mā'idah/5: 38:

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ۚ

Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (melaksanakan) salat, mereka menjadikannya bahan ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.

Melalui pendekatan tafsir *maqāsidi*, beberapa penafsiran dari ayat ayat di atas

³⁸ Al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an* (Mesir: al-Hai al-Mishriyah, 1974), 107-110.

dan ayat lainnya dapat dikritisi kembali. Demikian halnya dengan hukum bagi peminum *khamr* dalam rangka menjaga *hifzh aql* (menjaga akal), bisa dikembangkan dengan bagaimana masyarakat mampu mengembangkan akalnya melalui proses pendidikan dan riset dan penulisan buku-buku ilmiah.³⁹ Tradisi riset dan ijtihad harus terus dikembangkan dalam rangka memproduksi pengetahuan demi kemajuan peradaban manusia.

Sekian banyak ayat yang menyebut *afalā ta'qilūn* (tidakkah kalian mau menggunakan akal kalian?) dan *afalā tatafakkarūn* (tidakkah kalian mau berfikir?). Ayat ini mengandung maksud, agar manusia menjaga akal secara produktif. Setiap sesuatu yang berpotensi menghalangi laju kemajuan bernalar dan berijtihad, dapat dikatakan sebagai sikap yang berlawanan dengan salah satu *maqasid al-shari'ah*, yaitu menjaga akal (*hifz aql*). Sebab itu, perlu adanya penjagaan atau proteksi dalam bentuk sanksi hukum terhadap pelaku pencurian.

Terkait Surat al-Ma'idah/5: 38, yang teksnya memuat hukum potong tangan, muncul persoalan; apa tujuan (*maqasid*) hukum potong tangan terhadap pencuri? Apakah untuk membuat dampak jera (*al-rad' al-hasim*) atau sekadar eksekusi potong tangan pencuri? Bila tujuannya adalah sebagai bentuk dampak jera, berarti eksekusi hukum potong tangan sekadar alternatif atau sebagai sarana semata, bukan menjadi tujuan dari ayat tersebut. Sebab itu, hal ini memungkinkan munculnya upaya-upaya dalam bentuk ijtihad kreatif dalam rangka mencari hukuman selain yang disebutkan dalam ayat itu, seperti penjara seumur hidup atau pengasingan ke suatu wilayah tertentu dalam rangka menutup cara baru atau peluang baru melakukan suatu tindakan kejahatan (*sadd al-dhari'ah*), di samping pendampingan edukatif untuk menyadarkan pencuri tersebut agar tidak kembali melakukannya.

Dengan persyaratan tertentu, pencuri dapat dipotong tangannya atau dimasukkan ke dalam penjara dalam rangka menjaga harta (*hifz al-mal*). Namun begitu, melalui pertimbangan atas aspek *maqāsidi* yang dinamis, maka penafsirannya atas ayat juga bisa dikembangkan, dan tidak hanya melakukan eksekusi terhadap pelaku pencurian dengan cara potong tangan atau penjara, melainkan juga perlu usaha kreatif dalam mewujudkan keadilan dan kemakmuran agar tindakan tersebut tidak kembali berulang.

Kedua, tafsir *maqāsidi* sebagai metodologi. Maksudnya, tafsir jenis ini sebagai metodologi, mengharuskan adanya rekonstruksi penafsiran al-Quran yang berbasis kepada *maqasid* sebagai teori. Teori *maqasid shari'ah* sebagai pisau analisis dalam suatu prosedur untuk memahami al-Quran. Karena itu, tafsir *maqasidi* menitikberatkan pemahaman atas *maqasid al-shari'ah* untuk mewujudkan maslahat di tengah masyarakat. Sebagai metodologi, tafsir *maqasidi* biasanya menitikberatkan kepada ayat hukum, seperti ayat mengenai hukum potong tangan (*qat'yad*) dalam Surat al-Ma'idah/5: 38.

Penafsir dalam konteks ayat ini, harus mampu memahami betul tentang teori besar *maqāsidi al-shari'ah*, yakni menghadirkan kemaslahatan dan menjauhkan kerusakan atau dikenal dengan *jalb al-masalih wa dar al-mafāsidi*. Sebab itu, menurut ulama, dalam teori besar tersebut, perlu melakukan tindakan dalam koridor *hifz mal* (menjaga material) untuk mendapatkan kemaslahatan, yang pada gilirannya mengarah

³⁹ Abdul Majid al-Najjar, *Maqashid al-Shariah*, 135-138.

kepada tindakan yang bersifat produktif dan developmental.⁴⁰ Untuk itu, pemerintah harus membuka sebanyak-banyaknya ladang pekerjaan diikuti dengan sistem yang mengaturnya agar ekonomi rakyat dapat terjamin, sehingga tidak ada kembali keinginan melakukan pencurian.

Wawasan inilah yang dibangun dalam tafsir *maqasidi*. Penulis sepakat dengan pernyataan Busthami Said dalam kitabnya, *Maḥmūd Tajdī al-Dīn*, yang menyatakan bahwa: *al-mansuhah laysat maqshudah bi'ayaniha, harfiyyan bal bighāyatiha*.⁴¹ (Pernyataan dalam teks, tentang hukuman pidana, maksudnya bukan secara tekstual, namun tujuan dibalik bunyi teks itu sendiri). Dalam menerapkan tafsir *maqasidi* secara metodologi, tidak perlu membuang metode dan pendekatan yang telah disusun para pakar tafsir, seperti pendekatan *asbab al-nuzul*, *munasabah*, redaksi 'am dan khas, *mutlaq* dan *muqayyad*, analisa semantik dan linguistik sebagai fitur-fitur yang melekat pada ayat al-Qur'an. Redaksi linguistik ayat yang bunyi hukumnya haram, tidak juga sertamerta diubah karena mengandalkan teori tafsir *maqāsidi*, menjadi hukum halal, seperti dalam Surat al-Baqarah/2: 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ .

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Demikian juga dalam Surat al-Mā'idah/5: 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَبْسُ الدِّينَ ۚ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تُخْشَوْهُمْ ۖ وَاحْشَوْنَ الْيَوْمَ ۚ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ۚ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ .

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih. Dan (diharamkan pula) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan pula) mengundi nasib dengan azlam (anak panah), (karena) itu suatu perbuatan fasik. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu. Tetapi barangsiapa terpaksa karena lapar, bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

⁴⁰ 'Abd al-Majid al-Najjar, *Maqasid al-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb, 2008), 98.

⁴¹ Busthami Muhammad Sa'id, *Maḥmūd Tajdīd al-Dīn* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984), 174.

Dan Surat al-Nahl/16: 115

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (hewan) yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah, tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya) bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Beberapa ayat di atas, memiliki ketegasan hukum haramnya yang jelas, yakni haram makan daging babi. Tidak dibenarkan pengubahan dari penafsir mengenai sesuatu menjadi hukum halal, misalnya kasus babi tadi, menjadi hukum halal, hanya karena alasan larangan makan daging babi itu tujuannya agar populasi binatang babi tidak punah, sehingga akan berdampak kepada misalnya pembentukan peternakan babi sebagai bentuk budidaya pemeliharaan agar populasinya tidak punah yang pada akhirnya memakannya menjadi halal. Berdasarkan prinsip redaksi linguistiknya, tentu saja kesimpulan penjelasan tersebut menjadi tidak sejalan.

Pola berpikir yang demikian dapat dimaklumi dan dipahami dalam tafsir *maqāsidi*, karena fitur kebahasaan dalam hal ini diabaikan dalam ayat tersebut. Lagi pula, menyatakan bahwa *maqāsid* dibalik larangan makan daging babi, yaitu demi menjaga populasi babi merupakan ilusi atau *maqāsid wahmiyah*, karena tidak disertai data empiris dan indikator unsur linguistik. Kadangkala ada ketentuan hukum dalam ayat al-Qur'an, yang menurut istilah imam al-Shatibi disebut dengan ketentuan hukum yang *ghayr ma'qulāt al-ma'nā*.

Dalam konteks tersebut, cukup mengimani dan mengimplementasikannya dan seiring dengan itu terus mencari hikmah dalam ketentuan tersebut. Namun di samping itu, tidak menutup kemungkinan ditemukan temuan ilmiah yang mampu menyingkap rahasia Tuhan tersebut. Dengan begitu, menjadi harus bagi tafsir *maqāsidi* untuk berupaya menguak rahasia dan tujuan (*maqāsid*) dari larangan makan daging bagi, misalnya perlindungan terhadap populasi binatang yang semakin hilang dan proteksi diri cacing pita, dan lainnya.

Penulis mengonstruksi sejumlah prinsip metodologi yang dibutuhkan dalam *tafsir maqāsidi*:

1. Memahami *Maqasid* al-Qur'an, yang cakupannya adalah nilai-nilai kemaslahatan personal (*islah al-fard*), kemaslahatan sosial (*islah al-mujtama'*), dan kemaslahatan universal (*islah al-'alam*).
2. Memahami prinsip *maqāsid al-shari'ah*, yakni mewujudkan *maslahat (jalb al-masalih wa dar al-mafasid)*, yang terajut dalam *usul al-khamsah (hifz al-din, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mal)*, ditambah dua *maslahat; hifz al-dawlah* (bela tanah air) dan *hifz al-bi'ah* (menjaga lingkungan).
3. Mengembangkan aspek proteksi (*maqāsid min hayth al-'adam*) dan produktif (*min hayth al-wujud*)
4. Mengumpulkan ayat yang bertemakan sama guna mendapatkan *maqasid kulliyah* dan *juz'iyah*.
5. Melihat konteks ayat secara internal dan eksternal, makro dan mikro, konteks lampau (*qadim*) dan kekinian (*jadid*).
6. Memahami teori dasar *'ulum al-qur'an* dan *qawā'id tafsir*.
7. Melihat sisi linguistik Arab (menggunakan pendekatan disiplin ilmu nahwu, *saraf*,

balaghah, semantik, semiotik, pragmatik, dan hermeneutik).

8. Membandingkan antara dimensi *wasilah* (sarana) dan *ghayah* (tujuan), *usul* (pokok) dan *furu'* (cabang), *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirat*,
9. Menginterkoneksi produk penafsiran dengan teori sosial, humaniora, dan sains, agar kesimpulan tafsirnya komprehensif dan mewakili paradigma integratif dan interkoneksi (*manhaj al- takamul wal izdiwaj*).
10. Terbuka terhadap kritik dan tidak pengklaiman sebagai kebenaran tunggal atas temuan penafsiran.

Ketiga, *tafsir maqāsidi* sebagai produk penafsiran. Ini berarti bahwa suatu produk tafsir ia berupaya menitikberatkan kajiannya kepada *maqasid* ayat yang ditafsirkannya.

Pola Implementasi Tafsir Maqāsidi

Pada perkembangannya, corak *maqāsidi* tidak populer di kalangan disiplin ilmu tafsir. Kendati demikian, beberapa karya tafsir menjadikan corak tafsir tersebut sebagai pendekatan, terutama ayat yang berkaitan dengan hukum. Misalnya, tafsir Ibn al-'Arabi (w. 1240) terhadap Q.S. al-Nur/24 ayat 4.⁴² Bagi Ibn al-'Arabi,⁴³ ayat tersebut tidak semata-mata berbicara aturan hukuman pelaku *qazaf* (menuduh zina), tetapi juga merupakan upaya preventif agar manusia tidak 'main-main' dengan kejahatan ini. Pada ayat lain, Surat al-Nisa/4' ayat 6,⁴⁴ yang juga menjelaskan terkait persaksian, Ibn al-'Arabi, menggunakan pendekatan *maqasid al-shari'ah* secara konsisten. Sebab menurutnya, ayat itu mengatur bagaimana pemindahtanganan harta anak asuh dari si pengampunya. Proses ini dilakukan di hadapan saksi atau notaris, guna menghindari terjadinya sengketa perdata yang dapat saja terjadi di hari mendatang.⁴⁵

Rashid Rida (w. 1935), menggunakan pendekatan *maqāsidi al-shari'ah* untuk memahami ayat Al-Qur'an, antara lain ketika menafsirkan ayat poligami.⁴⁶ Menurut⁴⁷ Surat al-Nisa'/4 ayat 3 yang kerap menjadi basis yuridis aturan poligami, pada dasarnya menjelaskan konteks perlindungan anak yatim. Ibn al-'Arabi dan Rashid Rida, menggunakan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, dan keduanya mewakili sejumlah ahli tafsir. Tetapi, dari sekian ahli tafsir, Ibn 'Ashur sebagai sosok yang tegas menyuarakan begitu urgennya pendekatan *maqasid al-shari'ah* dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.⁴⁸ Banyak penafsirannya yang menitikberatkan terhadap

⁴² Artinya: "Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka Itulah orang-orang yang fasik."

⁴³ Muhammad bin 'Abd Allah Abu Bakr ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'n*, jil. 3 (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 343.

⁴⁴ Artinya: "Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka."

⁴⁵ Muhammad bin 'Abd Allah Abu Bakr ibn. *Ahkam al-Qur'an*, jil. 3 (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 425.

⁴⁶ Surat al-Nisa'/4 ayat 3, yang artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, (baik) dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki."

⁴⁷ Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Qahirah: Dar al-Manar, 1947), 358.

⁴⁸ At-Tihami al-Wazzani, "Tauzif al-Maqasid fi Fahm al-Qur'an wa Tafsirih," Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com.>, hal. 5.

aspek *maqasid al-shari'ah*, antaranya adalah tafsiran terhadap Surat al-Baqarah/2, ayat 281, terkait anjuran mendatangkan notaris atau saksi dalam suatu transaksi. Kepentingan keduanya adalah memastikan sahny suatu transaksi, dan juga upaya mengantisipasi akan muncul sengketa keperdataan.⁴⁹

Kendati corak tafsir *maqāsidi* banyak yang belum mengetahui secara luas, tetapi berbagai usaha menyosialisasikan sudah dilakukan. Sosialisasi ini kerap diinisiasi para intelektual Maroko, misalnya dalam simposium ilmiah internasional bertajuk 'al-Qira'at al-Jadidah li al-Qur'an al-Karim' (Alternatif Baru Memahami Al-Qur'an) yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab dan Humaniora Universitas al-Balag al-Thaqafi Oujda, Maroko, pada tanggal 18 s.d. 20 April 2007. Situasi tersebut dianggap sebagai kebermulaan dipromosikannya *tafsir maqasidi* sebagai corak baru dalam penafsiran atas al-Qur'an.⁵⁰

Akademisi di Indonesia menyambut ide tentang tafsir *maqāsidi* ini yang dibuktikan dengan menyelenggarakan seminar atau diskusi. Salah satunya Seminar Nasional bertajuk "Pendekatan *Maqasid Shari'ah* terhadap Penafsiran Al-Qur'an" oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 26 Mei 2015.⁵¹ Diskusi Publik bertemakan "Tafsir Maqasidi sebagai Respon terhadap Politisasi Al-Qur'an," Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 09 Mei 2017.⁵²

Sebelum lebih jauh terkait uraian konstruksi tafsir *maqasidi*, perlu kiranya dijelaskan sejumlah postulasi konstruksi ini. *Pertama*, *al-Qur'an salih li kulli zaman wa makan*. Al-Qur'an itu memiliki sifat yang universal, sebab al-Qur'an begitu akomodatif terhadap budaya apa saja;⁵³ *Kedua*, *al-Qur'an hamalah al-wujuh*. Al-Qur'an, menurut prinsip ini, adalah kitab yang menawarkan perbedaan makna secara alami;⁵⁴ *Ketiga*, *al-Qur'an sebagai kitab metahistoris* telah masuk ke dalam dialektika historis, sehingga, kendati al-Qur'an merupakan firman-Nya, tetapi bahasa yang digunakan memiliki nuansa kultural dan lokal-partikular. Karena itu, dalam memahaminya dibutuhkan nalar rasional dan pendekatan ilmiah.⁵⁵

Ada satu hal yang menjadi pembeda antara metode *tafsir maqasidi* ini dan tafsir lainnya, yaitu bahwa tafsir *maqasidi* berpijak pada kaidah *al-'ibrah bi maqasid asyshari'ah*.⁵⁶ Kendati kaidah ini belum populer dalam ruang *'ulum al-Qur'an*, tetapi dapat ditawarkan sebagai sintesa dua kaidah populer, *al-'ibrah bi khususi al-sababi la bi 'umumi al-lafz* dan *al-'ibrah bi 'umumi al-lafz bi khususi as-sababi la bi khususi as-sabab*. Berdasarkan kaidah pertama, sebagai pegangan utama dalam menafsirkan al-Qur'an seharusnya adalah tujuan syariatnya.

⁴⁹ Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *al-Ta'jir wa at-Tanwir*, 105.

⁵⁰ Umayyah, "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 4 (2016): 42-43.

⁵¹ Anonim, "Seminar Nasional Tafsir Maqashidi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta," 25/11/2019, <http://www.muslimmedianews.com>

⁵² Anonim, "Politisasi Al-Qur'an: Diskusi Publik Mahasiswa IAT," 25/11/2019, <http://www.uinsby.ac.id>.

⁵³ Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 6.

⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 15.

⁵⁵ Hendar Riyadi. "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," Dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 211.

⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 64.

Dalam Islam, al-Qur'an menjadi sumber ajaran utama, dan segala sesuatunya seyogianya dikembalikan kepada sumber tersebut. Proses penafsiran dibutuhkan demi kepentingan ini. tetapi juga, bukan berarti hasil dari penafsiran itu bersifat mutlak. Intinya, kebenaran dari hasil ini memiliki sifat yang relatif. Begitulah karakteristik kognitif penafsiran al-Qur'an. Teks al-Qur'an mesti dipisahkan dengan kognisinya. Karena ini prinsip dalam penafsiran terhadap al-Quran.⁵⁷

Teori sistem melihat bahwa dalam memahami kompleksitas suatu sistem, tidak sekadar mengandalkan pendekatan atomistik. Teori tersebut hanya dapat diterapkan untuk satu item saja. Pemahaman atomistik digabungkan dengan pemahaman yang sama dalam sistem tersebut, dan akhirnya akan muncul pemahaman secara komprehensif.⁵⁸ Prinsip holistik al-Qur'an mesti terwakili dalam tiga pondasi penafsiran; teks, konteks, dan kontekstualisasi.

Keholistikan suatu teks mempunyai tiga sisi integral; melalui ayat dengan munasabah langsung; dengan semua teks al-Qur'an; perkembangan bahasa selaras dengan konteks al-Quran ketika diturunkan. Sementara keholistikan konteks mempunyai unsur-unsur yang saling terpadu; antara *asbāb al-nuzul* mikro dengan yang makro. Sedangkan prinsip holistik dalam pilar kontekstualisasi, mempunyai dua hal; konteks al-Qur'an yang akan diaplikasikan dan pandangan umum yang bertalian dengan tema yang menjadi pembahasan.

Sistem yang baik adalah sistem terbuka, yaitu yang dapat berdialektika dengan segala perubahan di luarnya. Sementara itu, sistem tertutup akan mengalami kegagalan ketika melakukan dialektika.⁵⁹ Jadi, keterbukaan menjadi niscaya dalam suatu sistem, termasuk ketika menafsirkan al-Qur'an. Selain memiliki pengetahuan tentang nas}, mufasir harus juga berwawasan luas, dan ini adalah dua hal yang membentuk *worldview* seorang mufasir. Dalam konteks ini, al-Qur'an diletakkan sebagai sebuah teks yang bukan sekadar menawarkan ragam makna, namun juga terbuka untuk dipahami melalui sejumlah perspektif yang bermacam-macam.⁶⁰

Sejumlah pakar kontemporer, seperti penjelasan Jasser Auda,⁶¹ membagi *maqasid asy-shari'ah* menjadi tiga macam: 1) *Al-Maqāsid al-Juz'iyyah* (*Partial Maqasid*); 2) *Al-Maqasid al-Khāssah* (*Spesific Maqasid*); 3) *Al-Maqasid al-'Ammah* (*General Maqāsid*).⁶² Hubungan ketiga kategori *maqasid al-shari'ah* ini bersifat holistik, terpadu, dan tidak menafikan satu sama lainnya. *Maqasid al-shari'ah* parsial akan ditelusuri melalui ayat primer. *Maqasid al-shari'ah* khusus akan digali dari kelompok ayat-ayat sekunder. *Maqāsid al-shari'ah* universal berbentuk nilai-nilai dasar ajaran Islam yang diambil dari seluruh ayat al-Qur'an.⁶³

Auda, mengkritik pemahaman klasik terkait konsep *qat'i-zanni*, dan semua konsekuensi dari implementasi konsep ini. Sebab, pemahaman klasik lebih

⁵⁷ Hendar Riyadi, "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, 209-212.

⁵⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 87.

⁵⁹ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 88.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, cet. ke-3 (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 287-288.

⁶¹ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 36-37.

⁶² Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 36-37.

⁶³ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 58.

menitikberatkan kepada aspek linguistik. Sementara itu, tingkat *qat'i ad-dalalah* teks dilihat dari sejauhmana kejelasan redaksi, tanpa memedulikan aspek *maqāsid al-shari'ah* teks tersebut. Penerapan fitur multidimensi pada al-Qur'an menjadikan kepastian suatu ayat dilihat dari aspek *maqāsid asy-shari'ah*-nya. Semua ayat dalam al-Qur'an memiliki *qat'i ad-dalālah*, namun tingkat kepastiannya sebanding dengan sejumlah banyak ayat yang menjelaskan hal yang sama.

Pemahaman tersebut berimplikasi secara signifikan manakala diimplementasikan terhadap sejumlah ayat yang secara redaksional di dalamnya terdapat kontradiksi. Dalam kasus yang demikian, ahli tafsir mesti berkeyakinan bahwa tidak ada ayat yang saling berlawanan dalam al-Qur'an, dan yang bertentangan harus dipahami dalam konteks yang beragam. Sebelum lebih jauh pembahasan terkait konstruksi *tafsir maqasidi*, kiranya dijelaskan lebih dahulu sejumlah postulasi yang membentuk konstruksi tersebut. *Pertama, al-Qur'an sālih li kulli zaman wa makan*. Al-Qur'an memiliki sifat universal, dan itulah sebabnya al-Qur'an memiliki sifat akomodatif terhadap budaya.⁶⁴ *Kedua, al-Qur'an hamalah al-wujuh*. Al-Qur'an, menurut prinsip ini, adalah kitab yang menyuguhkan perbedaan makna dengan sendirinya.⁶⁵ *Ketiga, al-Qur'an merupakan kitab meta-historis yang masuk ke dalam interaksi historis*. Bahasanya memiliki nuansa kultural dan lokal-partikular. Karena itu, dalam memahaminya membutuhkan nalar rasional dan pendekatan ilmiah. Namun begitu, satu hal yang menjadi perbedaan antaran metode *tafsir maqasidi* dan tafsir lainnya, yakni tafsir *maqasidi* melandaskan diri kepada kaidah *al-'ibrah bi maqāsid asy-shari'ah*.

Kendati kaidah tersebut tidak populer dalam wilayah 'ulum al-Qur'an, tetapi boleh saja ditawarkan sebagai sintesa dua kaidah populer, *al-'ibrah bi khususi as-sababi la bi 'umumi al-lafz* dan *al-'ibrah bi 'umumi al-lafz bi khususi as-sababi la bi khusus al-sabab*. Berdasarkan kaidah yang disebutkan pertama tadi, yang semestinya menjadi pijakan fundamendal dalam menafsirkan al-Qur'an adalah tujuan syariat.

Itulah beberapa postulan yang menjadi landasan tafsir *maqāsid*. Sebagai landasan, mengingat banyaknya teori *maqasid al-shari'ah*, *tafsir maqasidi*, dalam penelitian ini dikonstruksi searah dengan teori yang dikembangkan Jasser Auda dengan *system approach*. Ia menganalogikan syariah sebagai suatu sistem, sehingga agar senantiasa eksis dengan memenuhi enam perangkat, yaitu sifat kognitif, holistik, keterbukaan, relasi antar hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan.⁶⁶

Ada kemiripan dalam penggunaan pendekatan sistem, baik ketika penetapan hukum atau pun ketika menafsirkan al-Qur'an. Membahas syariat, sudah tentu membahas al-Qur'an. Karena itu, operasionalisasi pendekatan sistem dalam penafsiran al-Qur'an, bisa dijelaskan seperti:

1. Sifat Kognisi Tafsir

Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam, dan segala sesuatunya harus kembali kepadanya. Untuk itu, proses penafsiran dibutuhkan demi kepentingan tersebut. Tetapi, ini bukan berarti pemahaman hasil penafsiran memiliki kebenaran pasti. Bagaimana pun kebenarannya memiliki sifat relatif. Itulah karakteristik kognitif

⁶⁴ Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 6.

⁶⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 15.

⁶⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 86.

penafsiran al-Qur'an, di mana teks al-Quran mesti terpisah dari kognisinya, dan ini sebagai prinsip dalam melakukan penafsiran atas al-Qur'an.⁶⁷

2. Holistik

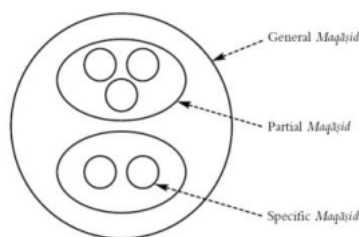
Suatu teori sistem dalam memahami kompleksitas suatu sistem, dan tidak sekadar menggunakan pendekatan atomistik. Teori ini hanya dapat diterapkan untuk satu item saja. Pemahaman atomistik mesti diintegrasikan dengan pemahaman sejenis dalam sistem tersebut, dan kemudian akan tampak pemahaman holistik. Prinsip holistik al-Qur'an mesti terwakilkan menjadi tiga tiang penafsiran; teks, konteks, dan kontekstualisasi.⁶⁸ Holistik suatu teks mempunyai keterpaduan tiga sisi, yakni ayat dengan *munasabah*-nya secara langsung, dengan semua teks al-Quran, dan perkembangan bahasa berdasarkan konteks al-Quran diturunkan. Keholistikan konteks mempunyai unsur-unsur yang saling berkelindan, yaitu antara *asbab al-nuzul* mikro dengan makro. Prinsip holistik dalam kontekstualisasi setidaknya meliputi dua hal, konteks al-Quran yang akan diterapkan, dan pandangan umum yang sesuai dengan tema yang dijadikan studi.

3. Keterbukaan

Sistem yang baik adalah sistem yang terbuka. Maksudnya, sistem yang bisa berdialektika dengan perubahan di luar sistem. Manakala sistem itu tertutup, maka dialektikanya pun juga mengalami kegagalan. Keterbukaan sebagai fitur yang mutlak ada dalam suatu sistem, termasuk di dalamnya adalah penafsiran al-Quran. Penafsir, di samping berpengetahuan terkait *nass*, ia juga harus berwawasan luas. Kedua hal ini yang dapat membentuk *worldview* seorang penafsir. Dalam konteks ini, al-Qur'an didudukkan sebagai suatu teks yang tidak sekadar menawarkan makna yang beragam, namun juga terbuka untuk dapat dipahami melalui sejumlah perspektif.⁶⁹

4. Interelasi Hierarki

Sejumlah ahli kontemporer, dalam penjelasan Jasser Auda, memecah *maqasid asy-shari'ah* menjadi tiga, yaitu: 1) *Al-Maqasid al-Juz'iyah (Partial Maqasid)*; 2) *Al-Maqasid al-Khassah (Spesific Maqasid)*; 3) *Al-Maqasid al-'Āmmah (General Maqasid)*. Hubungan ketiganya dinyatakan melalui diagram di bawah ini:



Skema Hubungan Tiga Jenis Maqasid asy-Shari'ah

Relasi ketiga kategori *maqasid asy-shari'ah* tersebut bersifat holistik, terpadu, dan tidak menegaskan satu sama lainnya. *Maqasid asy-shari'ah* parsial akan digali melalui ayat primer. *Maqasid asy-shari'ah* khusus akan digali dari kelompok ayat-ayat

⁶⁷ Hendar Riyadi, "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, 209-212.

⁶⁸ Fakhrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 20-24.

⁶⁹ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, 287-288.

sekunder. *Maqasid asy-shari'ah* universal yang memuat nilai-nilai dasar ajaran Islam, ditelusuri melalui keseluruhan ayat.⁷⁰

5. Multidimensi

Auda,⁷¹ melakukan kritik atas pemahaman klasik terkait konsep *qat'i-zanni*, dan semua efek yang muncul dari implementasi konsep ini. Pemahaman klasik tentang konsep *qat'i-zanni* begitu menitikberatkan aspek kebahasaan. Tingkat *qat'i al-dalalah* suatu teks dilihat dari kejelasan redaksi, tanpa memedulikan aspek *maqasid asy-shari'ah* teks tersebut. Implementasi atas fitur multidimensi atas al-Qur'an menyebabkan kepastian suatu ayat yang dianalisis dari sudut *maqasid al-shari'ah*-nya. Semua ayat mempunyai kepastian (*qat'i ad-dalalah*), namun tingkat kepastiannya sejajar dengan banyaknya ayat yang membahas sesuatu yang sama. Pemahaman di atas berdampak kepada implikasi yang cukup signifikan bila diterapkan terhadap sejumlah ayat yang kontradiktif redaksinya. Kaitan dengan hal seperti ini, seorang mufasir mesti memiliki keyakinan tidak ada yang bertentangan dalam al-Quran. Ketika ada ayat yang 'bertentangan,' maka pemahamannya harus dalam kerangka keragaman konteks.

6. Tujuan

Dalam teori sistem, keabsahan keluaran suatu sistem searah dengan tujuan yang dikehendaki. Implementasi fitur ini dalam penafsiran al-Quran mengharuskan hasil dari tafsir mencerminkan *maqasid asy-shari'ah*.⁷² Akibatnya adalah perbedaan produk tafsir yang niscaya dalam berbagai situasi. Kendati input ayat sama, tetapi prosesnya berbeda, akan menghasilkan *output* tafsir berbeda karena menyelaraskan proses.⁷³ Dalam teori sistem, keabsahan output dari suatu sistem searah dengan maksud yang diinginkan. Penerapan atas fitur ini dalam penafsiran al-Qur'an mengharuskan produk tafsir mencerminkan *maqasid al-shari'ah*,⁷⁴ yang kemudian konsekuensi logisnya adalah adanya perbedaan produk tafsir dalam beragam situasi. Input atau ayatnya sama dan prosesnya berbeda, itu menyebabkan *output* atau tafsir yang berbeda juga untuk menyesuaikan prosesnya.⁷⁵

Berdasarkan keenam perangkat tadi, dapat disusun tahapan operasionalnya berikut:

1) Identifikasi Ayat

Dalam tahap ini dibuat pemetaan terhadap ayat yang dikaji, yang kajian terdiri dari dua; primer dan sekunder. Yang dapat terdiri dari satu ayat atau bahkan lebih, kendati ayatnya kontradiktif. Tahap ini menggambarkan tiga fitur; holistik, interrelasi hierarki, dan kebermaksudan. Holistik tercerminkan dalam pemetaan ayat primer dan sekunder. Pemetaan dibuat bertolak pada dugaan interrelasi antara *maqasid al-shari'ahal-juz'iyah* yang dianggap ada dalam ayat primer dan *maqasid al-shari'ahal-khassah* yang dianggap ada dalam ayat sekunder.

2) Identifikasi Makna

⁷⁰ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 58.

⁷¹ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 278-280.

⁷² Dapat ditawarkan kaidah: *al-'ibrah bi maqasid al-syari'ah*, sebagai acuan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah *maqasid al-syari'ah*-nya. Ini sebagai sintesis dari dua kaidah klasik yang saling berlawanan; *al-'ibrah bi 'umum al-lafz la bi khusus al-sabab* dan *al-'ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafz*. Abdul Mustaqim, *Epsitemologi Tafsir Kontemporer*, 64.

⁷³ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 94.

⁷⁴ Abdul Mustaqim, *Epsitemologi Tafsir Kontemporer*, 64.

⁷⁵ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 94.

Penafsir, pada tahap ini, menelusuri makna ayat primer, yang bertujuan memperoleh spirit ayatnya. Sejumlah fitur yang teraktualisasi dalam tahapan ini. *Pertama*, karakteristik kognisi tafsir. Mengungkap makna, berarti mengambil jarak antara al-Quran absolut dan pemahaman penafsir yang relatif. Disebabkan relatif, suatu penafsiran tidak dapat disamaratakan untuk segenap kondisi. Jadi, dengan begitu, perbedaan merupakan niscaya, terutama dalam konteks yang berbeda; *Kedua*, holistik. Berdasarkan prinsip holistik al-Qur'an, pemaknaan terma ayat primer disamakan dengan terma serupa dalam sejumlah ayat sekunder. Pemaknaan ini merefer kepada kecenderungan bahasa ketika ayat itu diturunkan; *Ketiga*, keterbukaan. Sistem terbuka, membuat penafsir menelusuri *sabab al-nuzul* ayat primernya, baik secara mikro atau pun secara makro. Prose ini penting dilakukan guna melakukan konstruksi terhadap makna ayat. Keempat, multidimensi. Ayat yang diteliti memungkinkan melebihi satu ayat. Jika kondisinya seperti itu, dan ketentuan yang dimuat masing ayat-ayat tersebut tidak memiliki kesesuaian, seperti terjadi perbedaan redaksi (contohnya, '*amm khass, mutlaq-muqayyad*, atau terjadi perbedaan aturan (contohnya, melarang-membolehkan), maka perbedaan yang terjadi diselesaikan menggunakan pendekatan multidimensional, tidak parsial.⁷⁶ Sebab itu, bisa dicari tujuan yang menyatu dari dua ketentuan kontradiktif. Kelima, kebermaksudan. Tujuan utama tahap ini adalah menelusuri *maqasid al-shari'ah al-juz'iyah*.

3) Eksplorasi *Maqāsid asy-Shari'ah*

Tahap ini menjadi ciri khas pendekatan *maqasid asy-shari'ah* dalam menafsirkan al-Qur'an, karena *maqasid al-shari'ahal-khassah* bakal digunakan sebagai wawasan penghubung dua konteks yang diambil dari ayat sekunder. Pada tahap ini, semua fitur terimplementasikan dalam tahap pengidentifikasian makna, sebab eksplorasi *maqāsid al-shari'ah* sebenarnya sama dengan pengungkapan makna. Sementara yang menjadi pembeda adalah implementasi fitur interrelasi hierarki yang tidak ditemukan dalam tahap sebelumnya. Tahap ini dilakukan guna mendapatkan korelasi antara *maqāsid al-shari'ahal-juz'iyah*, *al-khāssah*, dan *al-āmmah*.

4) Kontekstualisasi Ayat

Pemahaman yang telah diperoleh dari proses sebelumnya, dapat dikonversikan ke dalam konteks kekinian. Proses ini mengacu kepada *maqasid asy-shari'ah* yang sebelumnya telah dilakukan eksplorasi. Penting diingat dan menjadi patokan, bahwa tujuan syariat itu memiliki sifat statis. Sementara itu, alat mewujudkannya memilih sifat dinamis karena mengikuti konteks. Dalam hal tujuan ini, seorang ahli tafsir harus berwawasan luas dan mampu mengikuti dinamika pengetahuan. Sebab itu, karakteristik paling tampak dalam tahap ini adalah sikap keterbukaan, dan tentu diikuti penerapan atas sifat kognisinya.

5) Penarikan Kesimpulan

Konklusi menjadi sejumlah aturan pragmatis yang didapatkan dari ayat yang menjadi objek studi. Ada dua hal yang penting dijadikan pegangan dalam perumusan kesimpulan; tafsir bersifat relatif dan tafsir mesti mereferensi kepada visi al-Quran. Sementara wilayah *ijtihad maqasidi*, dalam kaitannya dengan penafsiran yang dilakukan al-Raysuni terdapat sejumlah, sebagaimana berikut:

⁷⁶ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqaliyyat dan Evolusi Maqashid asy-Syari'ah dari Konsep ke Pendekata* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 230-231.

a) Teks-teks dan hukum tergantung pada tujuannya (*al-Nusus wa al-Ahkām bi Maqasidiha*)

Teks dan hukum sebaiknya diadopsi dari tujuannya dan tidak terhenti zahir teks, lafal, dan redaksinya. Sebab, harus berdasarkan kepada *ta'īl*, yakni teks-teks syariah dan hukumnya yang bertujuan kemaslahatan. Misalnya, seseorang yang harus membayar zakat, bila membayarnya dengan cara memenuhi tujuan zakat, maka dibolehkan. Jika uang dirham menjadi kewajiban zakat, lalu dibayarnya menggunakan gandum atau lainnya sebagai ganti, maka dibolehkan. Pasalnya, tujuan teks zakat adalah memenuhi kekurangan si fakir dan gandum sebagai bentuk pembayaran zakat dalam rangka memenuhi kebutuhannya.⁷⁷

Sejumlah ijtihad Ibnu Qayyim berlandaskan kepada syariat. Misalnya, menurutnya, nabi mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu *sa'* kurma, kismis, tepung, yang memang makanan utama kebanyakan warga Madinah. Bila makanan utamanya bukan yang telah disebutkan tadi, maka harus membayar satu *sa'* dari makanan utama mereka. Contoh lain, mengenai hukum ber-*istinja'* dengan benda yang bukan batu; kain perca, sutera, kapas, itu lebih baik dan lebih dibolehkan daripada batu. Contoh lagi, mencampurkan debu ketika bersuci dari bekas liur anjing, menggunakan *as}nan*, yaitu sejenis tumbuhan yang fungsinya sama seperti sabun, itu lebih baik daripada debu. Semuanya demi tujuan *Shari'* dan agar tercapai tujuan dengan yang lebih baik.⁷⁸

b) Mengumpulkan antara *Kulliyât al-‘Āmmah* dan Dalil-dalil Khusus

Yang dimaksud dengan *kulliyat al-‘Āmmah* adalah globalisasi teks (*kulliyat al-nashshiyah*) dan globalisasi induksi (*kulliyat al-istiqrā'iyah*). Globalisasi teks adalah teks-teks al-Qur'an dan sunnah yang *shahih*, seperti:

لا ضرر ولا ضرار

إنما الأعمال بالنيات

Globalisasi induksi merupakan metode induksi yang diambil dari sejumlah teks dan hukum parsial, misalnya memelihara *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyat*, seluruh *maqasid shari'ah* secara general, dan sejumlah kaidah fikih secara global seperti: *al-d}arurat tubihu al-mahdhurat*, *al-mashaqqah tajlibu al-taysir*. Maksud dari dalil khusus atau dalil parsial yakni sejumlah dalil yang berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu, seperti ayat yang menunjukkan ini atau hadis yang menjelaskan hukum terkait persoalan seseorang atau melakukan *qiyas* secara *juz'i*. Seorang *mujtahid* mesti melihat dalil-dalil parsial mendatangkan *kulliyat al-shari'ah*; tujuan syariah secara umum, dan kaidah-kaidahnya yang global. Suatu hukum diputuskan atas keduanya; dalil global dan dalil parsial.

c) *Jalbu al-Masālih wa Dar'u al-Mafasid* (Mendatangkan Kemaslahatan dan Mencegah Kerusakan) secara Mutlak

Ketika kemaslahatan terwujud, maka harus dilakukan upaya-upaya untuk tetap menjaganya. Begitu pun jika sudah timbul kerusakan, maka juga dilakukan berbagai cara untuk menutup semua akses masuk ke pintu kerusakan, tanpa harus ada teks khusus yang mengiringinya. Kiranya sudah cukup adanya teks-teks secara umum yang

⁷⁷ Ahmad Al-Raisuni, *Nadariyât al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Shâthibi* (Beirut: Muassasah al-Jami'ah, 1992), 364.

⁷⁸ Ahmad Al-Raisuni, *Nadariyât al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Shâthibi*, 370.

men-support untuk berbuat kebaikan, kemanfaatan, kebaikan. Demikian halnya teks-teks umum yang mengecam kerusakan, larangan berbuat buruk, dan membahayakan pihak lain.

Ulama sepakat, tujuan umum syariat adalah menghadirkan *mashlahah* dan menjauhkan kerusakan dunia dan akhirat. Dasar *shara'* yang tidak ditopang teks tertentu dan senada dengan spirit *shara'* serta penyimpulannya diambil dari sejumlah dalil *shara'* dalam pandangan Shatibi, hukumnya valid sebagai referensi. Contohnya, menurut Shatibi, menggunakan dalil *mursal* dan *istihsān* guna memelihara jalannya suatu kemaslahatan. Menjaga kemaslahatan jika *mashlahah* tersebut *haqiqiyah* (maslahat yang betul-betul maslahat) yang selaras dengan tujuan *shara'*, dan pada akhirnya menjadi dasar *qat'i* yang dapat dijadikan landasan hukum.⁷⁹

d) Mempertimbangkan Akibat Suatu Hukum (*I'tibar al-Malat*)

Ketika berijtihad, seorang mujtahid harus melihat dampak hukum dan fatwanya, dan tidak menganggap tugasnya bukan hanya menetapkan hukum semata. Karena ia harus memprediksi dampak-dampak yang diakibatkannya. Jika tidak mampu melakukan hal tersebut, berarti ia belum sampai kepada tingkatan mujtahid. Memerhatikan segala dampak perbuatan hukum, itu merupakan tujuan syariat, baik perbuatannya sesuai atau tidak dengan *shara'*.

Seorang mujtahid tidak akan memutuskan suatu hukum kepada perbuatan mukalaf, melainkan setelah melihat dengan saksama terhadap dampak hukum perbuatan tersebut. Sudah tentu, ijtihad yang seperti ini membutuhkan kemampuan khusus yang dimiliki mujtahid. Karena itu, tidak dianggap kompeten, ketika ia hanya ahli di bidang teks-teks syari'ah secara detail. Itulah kenapa ia juga diharuskan kompeten tentang karakteristik dan rahasia kejiwaan manusia dan ilmu sosial.⁸⁰

Adapun menurut Ibnu 'Ashur, cara-cara dalam mengetahui *maqāsid al-shari'ah* adalah:⁸¹

1. Melakukan observasi secara induktif (*istqrā'*), yaitu mengkaji syariat dari semua aspek.

Dalam konteks ini observasi dipecah menjadi dua; pertama, observasi melalui pengkajian, pengamatan, dan penelaahan terhadap hukum yang *'illat* (alasan)nya telah teridentifikasi. Melalui observasi ini, maksud yang ada dalam hukumnya dapat mudah diketahui dan disimpulkan. Kedua, observasi melalui penelitian terhadap sejumlah dalil yang *'illat*-nya sama sampai kepada tingkat keyakinan bahwa *'illat* itulah *maqāsid* yang diinginkan pembuat hukum.

Langkah di atas sama dengan penjelasan Qardawi terkait tujuan hukum yang ada dalam teks Quran. Langkah-langkah yang dilakukan dalam melihat tujuan yaitu, pertama dengan melakukan penelitian terhadap masing-masing *'illat* dalam teks Quran dan hadis, misalnya Surat al-Hashr/59, ayat 7, yang menjelaskan tentang pembagian *fai* kepada kelompok lemah yang membutuhkan bantuan, di mana tujuannya adalah harta dapat dimanfaatkan secara maksimal dan luas, agar kekayaan tidak dimonopoli oleh kaum kaya saja.⁸² Kedua, melakukan penelitian dan mengamati

⁷⁹ Ahmad Al-Raisuni, *Nadariyât al-Maqāshid 'Inda al-Imâm al-Shâthibi*, 375-376.

⁸⁰ Ahmad Al-Raisuni, *Nadariyât al-Maqāshid 'Inda al-Imâm al-Shâthibi*, 389.

⁸¹ Muhammad Tahir Ibnu Asyur, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah*, 190-194.

⁸² Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 24.

sejumlah hukum yang partikular untuk di-*bareng*-kan dengan hukum yang satu dengan hukum lainnya. Proses ini juga dapat diterapkan pada teks yang temanya saling berhubungan.⁸³

2. Menggunakan dalil-dalil yang secara tekstual dan tersurat telah jelas mengandung makna dan memiliki tujuan tertentu.

Maqāsid yang ditemukan secara langsung dari dalil al-Qur'an secara jelas (*sarih*) dan tidak mungkin dialihkan kepada makna zahirnya, misalnya Q.S. al-Baqarah, ayat 183, mengenai kewajiban puasa; *kutiba 'alaykum al-siyam*. Dalam ayat tersebut, kecil kemungkinan memaknai kata *kutiba* dengan makna selain 'diwajibkan', dan tidak dimaknai dengan 'ditulis'.

3. Menggunakan hadis mutawatir,⁸⁴ baik mutawatir maknawiyah (*al-mutawatir al-maknawi*) maupun mutawatir amaliyah (*al-mutawatir al-'amali*).

Tujuan yang diperoleh dari pengambilan hadis *mutawatir maknawiyah* yaitu tujuan juga yang didapatkan dari hasil observasi sebagian besar sahabat atas tindakan Nabi, misalnya khotbah setelah salat pada hari raya. Sementara itu, tujuan yang diperoleh dari pengambilan hadis *mutawatir amaliyah* adalah tujuan yang didapatkan dari kesaksian sejumlah sahabat dari perbuatan nabi, misalnya hadis periwayatan yang berasal dari sahabat yang kemudian disimpulkan bahwa nabi ingin kemudahan dalam tindakannya.

Hadis *mutawatir* di atas, hampir sama dengan penelitian terhadap konteks *asbab al-nuzul* ayat. Sebagaimana dijelaskan Quraish Shihab, di antara cara memperoleh makna yang menjadi tujuan teks adalah melihat *asbāb al-nuzul*. Namun, disayangkan menurutnya, terkait *asbab al-nuzul*, dimensi waktu kerap dilupakan, sebab itu sesungguhnya adalah data yang membantu dalam memahami maksud teks dengan menganalogikan suatu peristiwa di saat ayat itu turun dengan kondisi zaman sekarang. Analogi atau *qiyas* tidak mendapatkan relevansinya manakala waktu diabaikan begitu saja. Pasalnya, seperti disepakati, turunnya ayat al-Quran tidak kosong budaya dan tanpa peristiwa yang melatari sebelumnya atau bersamaan dengannya. Karena itu, analoginya sebaiknya tidak hanya adanya analogi dari logika formal (*al-mantiq al-suri*) yang sedikit banyak dipengaruhi para ahli fikih, tetapi lebih dari itu, yakni menggunakan *al-masalih al-mursalah* dan penjelasan yang memudahkan kepada pemahaman agama. Oleh sebab itu, pengertian *asbab al-nuzul* tersebut dapat dikembangkan, sehingga dapat meliputi kehidupan sosial ketika masa Quran itu diturunkan dan kemudian pemahamannya bisa dikembangkan melalui kaidah yang sudah ditentukan ulama terdahulu dengan pengembangan *qiyas* di dalamnya.⁸⁵

Selain pengamatan *asbāb al-nuzul*, Quraish Shihab juga menawarkan konsep *Ta'wil*. Pemahaman literal mengenai ayat al-Qur'an kadangkala menemukan kendala dan problem, terutama ketika berhadap dengan fakta sosial, keagamaan, dan hakikat ilmiah. Jika dulu, manakala mengalami kebuntuan dalam menawarkan definisi atau penjelasan yang senada dengan pemahaman yang berkembang di tengah masyarakat, ulama hanya mengatakan "*wallah a'lam bi muradihi*". Tentu saja, hal tersebut tidak

⁸³ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal*, 28.

⁸⁴ Lihat Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadith* (Jakarta: Dar al-Hikmah, t.th), 19.

⁸⁵ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 136.

salah, namun memang semua pihak tidak merasakan kepuasan. Sebab itu, secara bertahap sikap demikian akan berubah dan para ahli tafsir pada gilirannya mengalihkan gagasannya kepada penggunaan takwil, tamsil, dan metafora. Memang diakui bahwa literalisme kerap dapat mempersempit makna, dan ini bertolak berbeda dengan pentakwilan yang justru memperluas makna. Hanya saja perlu ditekankan, bahwa tidaklah tepat mentawilkan ayat, lantaran hanya mengandalkan akal dan menafikan aspek kebahasaan dalam teks. Terutama jika bertentangan dengan ketentuan dasar kaidah kebahasaan itu sendiri, dan itu sama saja mengabaikan ayat itu sendiri.

Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa *maqāsid* al-Quran sebagai dasar dari maqasid al-shari'ah, yang berarti segala kemaslahatan dalam maqasid al-shari'ah akan bermuara kepada *maqāsid* al-Qur'an. Sebagai salah satu jenis tafsir yang mengungkap makna dan hikmah yang melingkupi al-Qur'an, baik universal maupun parsial, dan menjelaskan cara penggunaannya dalam menciptakan kemaslahatan hamba, tafsir *maqasidi* memiliki tiga konstruksi ontologis: 1) Tafsir *maqasidi as philosophy*, yang berarti bahwa nilai-nilai *maqasid* dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa *maqasid* itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia (nilai-nilai ideal moral universal/*al-maqāsid al-'āmmah*); 2) Tafsir *maqasidi* sebagai metodologi. Maksudnya, tafsir jenis ini sebagai metodologi, mengharuskan adanya rekonstruksi penafsiran al-Quran yang berbasis kepada *maqasid* sebagai teori. Teori *maqāsid shari'ah* sebagai pisau analisis dalam suatu prosedur untuk memahami al-Qur'an. Karena itu, tafsir *maqasidi* menitik-beratkan pemahaman atas *maqasid al-shari'ah* untuk mewujudkan maslahat di tengah masyarakat (terkait masalah-masalah hukum); 3) Tafsir *maqāsid* sebagai produk penafsiran. Ini berarti bahwa suatu produk tafsir ia berupaya menitikberatkan kajiannya kepada *maqāsid* ayat yang ditafsirkannya. Untuk menerapkannya perlu beberapa tahapan yang bisa digunakan: 1) Identifikasi Ayat; 2) Identifikasi Makna; 3) Eksplorasi *Maqasid asy-Shari'ah*; 4) Kontekstualisasi Ayat; 5) Penarikan Kesimpulan. Kendati corak tafsir *maqāsid* banyak yang belum mengetahui secara luas, kaidah ini belum populer dalam wilayah 'ulum al-Qur'an, tetapi bisa menjadi satu tawaran sintesa dua kaidah populer, *al-'ibrah bi khususi al-sababi lā bi 'umumi al-lafz* dan *al-'ibrah bi 'umumi al-lafz bi khususi al-sababi lā bi khusus al-sabab*. Melalui corak penafsiran seperti ini, tujuan umum syariat untuk menghadirkan *mashlahah* dan menjauhkan kerusakan dunia dan akhirat, dapat diejawantahkan. Sebuah corak tafsir yang mendudukan *kemaslahatan* untuk menjaga kesucian manusia.

DAFTAR PUSTAKA

'Abduh, Muhammad. dan Rashid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Qahirah: Dar al-Manar, 1947.

- Abdul Rasyid Ridho, Muhammad Hariyadi. "REFORMULASI ETIKA DAKWAH BERBASIS KOMUNIKASI PROFETIK DALAM AL-QUR'AN." *Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* XIII, no. 1 (2021): 53-78.
- 'Ashur, Muhammad al-Tahir ibn. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, 1984.
- Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- Abdul Mustaqim. *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010.
- Al-'Arabi, Muhammad bin 'Abd Allah Abu Bakr ibn. *Ahkam al-Qur'n*, jil. 3. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Al-Fasi, Allal. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiah wa Makarimuha*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Kayf Nata'amal ma'a al-Qur'an*. Mesir: Nahdah Misr, 2010.
- Ali, Mohal. "Kontekstualisasi al-Qur'an", *Jurnal Hunafa* 7, no. 1, (2010): 61-68.
- Al-Najjar, 'Abd al-Majid. *Maqasid al-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah*. Beirut: Dar al-Gharb, 2008.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Al-Raisuni, Ahmad. *Nadariyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Shathibi*. Beirut: Muassasah al-Jami'ah, 1992.
- Al-Razi, Fakhr al-Din *Tafsir Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Shibagh Muhammad ibn Luffi. *Lumhat fi 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*. Beirut: Maktabah al-Islami, 1990.
- Al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Mesir: al-Haih al-Mishriyah, 1974.
- Al-Tahhan, Mahmud. *Taisir Mustalah al-Hadith*. Jakarta; Dar al-Hikmah, t.th.
- Al-Wazzani, At-Tihami "Tauzif al-Maqasid fi Fahm al-Qur'an wa Tafsirih," *Makalah*, <http://www.riyadhalelm.com>.
- Attamimi, Munif Mahadi, and Muhammad Hariyadi. "Al-Qur ' an Answering the Challenge of Human Rights ناسوإلا قولح يدتح تجهوم في ن أرلما صخللما ن آ عباتتمباو ليطقتمبا ن أرلما حشري . نيمزما ابهيترت ؤيلعمو ؤدلوما ذنم ايھف لئض أئلما ؤيھاسوإلا ؤماركما ؤكيبط ؤسارلدا هذى ؤتماخ ضحوت يشرېما ؤفيللخا لئچج ن آ الل," n.d., 50-79.
- Auda, Jasser *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- Aziz, Abd. "Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik." *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam* 1.3 (2019): 466-489.
- Dimiyati, Afifuddin *Ilm al-Tafsir Ushuluhu wa Manahijuh*. Sidoarjo: Maktabah Lisan Araby, 2016.
- El-Atrash Radwan Jamal dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Quranica: International Journal of Qur'anic Research* 5, (2013): 135.
- Hamam Zaenal dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī," *jurnal QOF* 2, no. 1, (2018): 7.
- Hariyadi, Muhammad. "METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER SALAM PENDEKATAN ILMU KOMUNIKASI MODERN." *Jurnal Statement* 11, no. 1 (2021): 30-40.
- Ja'far, Muslim 'Ali *Manahij al-Mufasssirun*. T.tp: Dar al-Ma'rifah, 1980.

- Jamal Ridlwan dan Nisywan Abduh, "Al-Jadhur Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil-Qur'an Al-Karim" 8, Tahun 2011.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqaliyyat dan Evolusi Maqashid asy-Syari'ah dari Konsep ke Pendekata*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Muh}ammad al-Tahir Ibn 'Āshūr. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Salam, 2016.
- Mustakim, Abdul *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Rahman, Ibrahim. "Dlawabit al-I'tibar al-Maqasidi fi I'mal an-Nas al-Shar'iy," 1438, 11-17.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, cet. ke-3. Bantul: Kreasi Wacana, 2009.
- Ridlwan, Jamal dan Nisywan Abduh, "Al-Jadhur Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil-Qur'an Al-Karim" *Jurnal Al-Islam fi Asia I* (2011): 213-234.
- Riyadi, Hendar. "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," Dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Sa'id, Busthami Muhammad. *Ma'fhum Tajdid al-Din*. Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984.
- Saihu, Made. "DISKURSUS TAFSIR MAQĀṢIDI." *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20.2 (2020): 165-179. <https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i2.207>
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Shahatah, 'Abd Allah *'Ulum al-Tafsir*. Kairo: Dār al-Syurûq, 2001.
- Shihab, M. Quraish *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2000.
- Taufiq, Imam "Al-Qur'an dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan," semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 18 April 2017.
- Umayyah, "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 4 (2016): 42-43.
- Wadud, Amina. *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Zayd, Nasr Hamid Abu *Ma'fhum al-Nass Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an dan Orisinalitas Teks Suci*, Makalah, pengantar untuk penerbitan Tulisan ini. Leiden: 18 Februari 2002.
- Zayd, Wasfi 'Ashur Abu. "al-Tafsir al-Maqasid li Suwar al-Qur'an al-Karim". Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amir 'Abd al-Qadir Aljazair, 4-5 2013.